

# L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones

## Un terrain politique en contexte atikamekw

## Anthropology and the Decolonization of Research in Native Studies

## A Political Fieldwork with Atikamekw (Centre of Quebec Algonquian)

## La antropología a prueba de la descolonización de la investigación en los estudios autóctonos

## Un terreno político en contexto atikamekw

Laurent Jérôme

Volume 32, numéro 3, 2008

Passions politiques  
Political Passions  
Pasiones políticas

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/029723ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/029723ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jérôme, L. (2008). L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw. *Anthropologie et Sociétés*, 32(3), 179–196.  
<https://doi.org/10.7202/029723ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est d'analyser à la fois l'importance du terrain dans la production du savoir anthropologique et la place des anthropologues dans un contexte de décolonisation de la recherche. L'auteur s'attarde sur le travail de terrain et sur la pratique ethnographique comme processus dynamique mettant en jeu des concepts tels que ceux de créativité, d'improvisation, d'implication et de réflexivité, particulièrement importants lorsqu'il s'agit de s'intéresser aux thèmes très sensibles de la spiritualité et de la guérison chez les Premières Nations du Québec. À partir d'une réflexion détachée sur une expérience de terrain avec les Atikamekw (Centre-du-Québec) marquée par des situations de contestation, l'auteur oriente ses réflexions autour de différentes questions : qu'est-ce qu'un terrain anthropologique aujourd'hui? Comment se positionner en tant que chercheur dans le contexte des études autochtones, contexte marqué par une contestation des méthodes de recherche et par la multiplication des protocoles de recherche?

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 2008

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

# L'ANTHROPOLOGIE À L'ÉPREUVE DE LA DÉCOLONISATION DE LA RECHERCHE DANS LES ÉTUDES AUTOCHTONES

*Un terrain politique en contexte atikamekw*

Laurent Jérôme



---

## Introduction

À partir d'une recherche réalisée avec les Atikamekw de Wemotaci (Algonquiens du centre du Québec) et de situations de contestations rencontrées lors de l'enquête de terrain, ce texte<sup>1</sup> discute de la production des savoirs anthropologiques en milieux autochtones québécois dans un contexte de décolonisation de la recherche. Le thème de la décolonisation, reconnue comme ce « long-term process involving the bureaucratic, cultural, linguistic and psychological divesting of colonial power » (Smith 1999 : 98) n'est certes pas nouveau, ni pour l'anthropologie comme discipline, ni pour l'ethnographie comme pratique, ni même pour les études autochtones en Amérique du Nord. Sous l'effet des critiques postmodernes interrogeant l'autorité de l'ethnographe, la description figée, le processus d'écriture évacué de toute réflexivité ou l'utilisation du présent ethnographique, l'anthropologie a développé de nouveaux cadres à sa pratique (Clifford 1983 ; Fabian 1983 ; Marcus et Fisher 1986 ; Clifford et Marcus 1986, entre autres). Les controverses désormais classiques entre Marshall Sahlins (1979, 1995) et Gannath Obeyesekere (1992) concernant la mort du capitaine Cook ou entre l'intellectuelle hawaïenne Haunani-Kay Trask (1990) et les anthropologues Roger Keesing (1989) et Jocelyn Linnekin (1983) à propos de l'utilisation du concept de « traditions inventées » (Hobsbawm et Ranger 1983) dans le Pacifique ont largement contribué à cette remise en question. La vive sortie de Trask confrontant les anthropologues aux conséquences de leurs écrits sur les sociétés qu'ils « étudient » s'inscrit dans les réflexions critiques d'autres

- 
1. Ce texte fait suite à des réflexions entamées lors du colloque du CIÉRA en 2004 portant sur le partenariat en recherche avec les Premières Nations ainsi que lors d'une journée de réflexion sur la question du terrain en anthropologie, organisée par le Département d'anthropologie de l'Université Laval en avril 2005. Il s'inscrit également en continuité d'une communication présentée lors de la conférence annuelle de la Société canadienne d'anthropologie 2005 à Mérida (Mexique, Yucatan) sur le thème *Politiques du terrain, terrains politiques*. Je remercie toutes les personnes croisées lors de ces différentes présentations et les évaluateurs anonymes pour leurs commentaires très précieux. Que soient également remerciés Sylvie Poirier, David Boivin, Marcel Boivin, Mary Coon, Charles Coocoo et Ayami Chilton pour leur soutien durant cette recherche.

intellectuels autochtones comme Vine Deloria (1969 et 1997), Elizabeth Lightning (1997), Marie Battiste (2001 et 2007 notamment) ou Linda Twaith Smith (1999) qui ont appelé, souvent avec force et cynisme, à reconnaître non seulement les savoirs autochtones, mais également les processus visant à favoriser l'expression de ces savoirs. Au Québec, la revue *Recherches amérindiennes au Québec* a donné une voix autochtone au contenu de ses premiers numéros dès les années 1970 et de nombreux projets de partenariat et de recherches participatives avec les communautés innues, algonquines ou cries reflètent cette tendance actuelle à la transformation des rapports entre chercheurs et Premières Nations.

Mais en plus de se repositionner face à leurs « informateurs » et de gérer les difficultés inhérentes à tout travail de terrain<sup>2</sup>, les anthropologues doivent aujourd'hui composer avec l'intervention systématique d'un autre type d'interlocuteur dans ce débat : l'institution qui, par l'intermédiaire des protocoles de recherche et des codes éthiques a entraîné les chercheurs autant que les membres des Premières Nations dans une bureaucratisation de leurs rapports. C'est ici que la particularité des difficultés rencontrées sur ce « terrain atikamekw » rencontre une dynamique plus large qui touche l'ensemble de la recherche en milieux autochtones québécois, canadiens ou autres : qu'est-ce qu'un « terrain anthropologique » lorsque celui-ci est déterminé par des protocoles et des codes? Ce texte ne prétend pas remettre en question, sur le fond, ces cadres éthiques devenus indispensables dans le développement de recherches plus « utiles » et plus respectueuses des intérêts et des savoirs autochtones. Il suggère plutôt de reformuler le débat à la lumière de cette réalité administrative et d'interroger les conséquences de cette formalisation institutionnelle des recherches et du terrain dans la production du savoir anthropologique.

### **Implication, réflexivité et approche du « terrain » : l'ethnographie comme processus**

Cette recherche doctorale n'a pas répondu à une commande d'un gouvernement, ni à une évaluation de projet demandée par la Première Nation Atikamekw, un groupe de recherche ou un organisme de santé. Elle ne s'est pas construite sur un énoncé préalable d'hypothèses. Elle était avant tout basée sur une participation radicale à une vie sociale, familiale, communautaire et sur une observation empirique de la réalité afin de laisser la plus grande place possible aux pratiques, aux savoirs et aux expériences atikamekw dans le monde contemporain. Tout en préservant un espace critique suffisant, cette recherche a été élaborée, reformulée et parfois recentrée à la faveur d'échanges réguliers menés avec des Atikamekw de Wemotaci depuis un premier séjour en territoire atikamekw au printemps 2001. L'objectif était alors de faire valoir le point de vue des jeunes générations sur ce que l'on nomme la spiritualité amérindienne, sur la relation que ces jeunes entretiennent avec certaines de ses pratiques et de ses expériences, sur leur propre manière de la construire et de la vivre. J'ai considéré avec une

---

2. L'enquête de terrain, et les inévitables difficultés qu'elle suppose, a fait l'objet de nombreuses analyses, y compris dans les contextes politiques sensibles coloniaux et post-coloniaux (Cefai 2003 ; Comaroff 2003 ; Gagné 2004 ; Ghasarian 2004).

attention particulière un groupe de joueurs de tambour comme une unité sociale à partir de laquelle j'allais investir des dynamiques culturelles et sociales plus larges (Jérôme 2005a). Avec les membres de ce groupe, au sein de leurs réseaux sociaux et familiaux, je formulais progressivement une question de recherche : en quoi les pratiques, les expériences et les discours de ces jeunes atikamekw peuvent-elles rejoindre et refléter les processus atikamekw actuels d'affirmation identitaire et de guérison sociale?

L'implication, ou ce que Goulet (2004 : 122), nomme le « recours conscient et consenti à la participation radicale dans le monde autrui », a été posée comme une condition incontournable à la compréhension de l'univers atikamekw, de ses expressions et de ses significations. Même si le point de vue restera toujours extérieur, cette implication a permis de réduire l'écart entre mes propres interprétations et la réalité telle qu'elle est ressentie, vécue et construite d'un point de vue atikamekw. La profondeur de cette implication est indissociable des capacités de négociation de l'ethnographe pour expliquer la pertinence de son projet et de facto, de sa présence. Ces capacités sont étroitement liées à la personnalité du chercheur, à son aptitude à répondre aux multiples tests des interlocuteurs qui ne manquent pas de mettre à l'épreuve sa naïveté, son humour, sa susceptibilité dans une situation que ceux-ci savent pertinemment être nouvelle et souvent inconfortable.

Aborder le terrain en mettant au cœur de son projet cette implication, et tenir compte de celle-ci dans la production des savoirs anthropologiques, revient à laisser une grande place à la créativité, à l'imagination et à l'improvisation sur le terrain. Que ce soit dans l'élaboration du projet ou dans l'analyse des données, l'anthropologue se base sur ses intuitions, son imagination, son inspiration, sa créativité et sur l'improvisation dans des contextes inconnus. Ses capacités à comprendre, interpréter, répondre ou rebondir face à certaines situations dépendent dans une large mesure de l'espace de liberté qu'il parvient progressivement à construire en tant que chercheur mais aussi et surtout, en tant qu'individu. Cette implication confronte alors souvent l'anthropologue à des situations qu'il doit éclairer par une réflexion détachée :

[...] le concept de situation est caractérisé par le fait qu'on se trouve en face d'elle, qu'on ne peut donc avoir avec elle un savoir objectif. On est toujours placé dans une situation, on s'y trouve impliqué et l'éclaircissement de cette situation constitue la tâche qu'on n'arrivera jamais à achever.

Gadamer 1976 in Althabe et Hernandez 2004 : 15

La réflexivité, entendue comme « un travail de l'expérience sur elle-même » (Céfaï 2003 : 524) se pose au cœur de l'expérience ethnographique. C'est par elle que l'anthropologue parvient à identifier la lentille à travers laquelle il élabore le film de ses analyses et de ses conclusions. Comme le rappelle Kirsten Hastrup (1995), l'œuvre ethnographique doit se donner comme tâche de représenter et de recréer, dans l'écriture, cette zone de contact qui lie (et parfois divise) observateur et observé. Cette zone de contact implique une présence interactive des sujets, répondant à la rencontre et l'improvisant. Car, l'anthropologue, en tant que

personne, intervient nécessairement sur la réalité dans laquelle il est participant actif.

Globalement, je me trouvais sur le terrain dans une position de confiance qui m'a ouvert l'intimité de plusieurs milieux sociaux et familiaux, de différentes pratiques rituelles telles que les loges à sudation au sein desquelles j'ai eu différents rôles et responsabilités, les cérémonies de la première fois ou de rassemblements spirituels. J'ai accepté les invitations et respecté les interdits. Au maximum de ma compréhension des codes atikamekw régissant les relations sociales, j'ai considéré l'intimité des expériences vécues par les Atikamekw qui acceptaient de m'orienter dans ma recherche. Plus que la pratique ethnographique, c'est tout le processus de la recherche qui a été influencé par la nature de cette implication. Et c'est sans aucun doute ce moment périlleux du glissement de l'objet à son écriture qui a révélé la pratique du terrain. « L'écriture de l'anthropologue se veut alors conjointement un témoignage personnel et une analyse des faits sociaux, posant le premier – et l'implication du chercheur qu'il suppose – comme la condition de la seconde », écrit Vidal (2005) à ce propos.

Et ce glissement de l'objet à son écriture dépend aussi, dans une certaine mesure de la manière dont l'anthropologue a dû composer avec la fin de son terrain : « Mise en mots, mise à mort? » se demande Martin de La Soudière (1991) à propos du deuil de l'anthropologue lorsque celui-ci quitte son terrain. Alors que les anthropologues traînent encore avec eux cette réputation de quitter les communautés sans jamais y revenir, renvoyant à cette image répandue de « voleurs de culture », le processus d'écriture s'est réalisé dans une communication étroite avec les Atikamekw qui ont participé à cette recherche : présentation d'articles avant publication, envoi des textes de communication orale, rédaction de rapport, discussions et échanges autour des différentes conclusions présentées, etc. Dès lors, l'ethnographie n'est plus à penser comme « pratique », pas plus que comme « enquête » ou que comme technique de collecte de données, mais comme un processus (voir Ghasarian 2004 : 14-16) posant le chercheur et ses interlocuteurs (Hastrup 1990 : 57) comme des acteurs d'une démarche réciproque et conjointe de partage des savoirs, scientifiques et autochtones.

## **Contestations de la recherche**

Mais malgré cette volonté de m'imprégner de catégories locales, de laisser une grande place aux savoirs atikamekw et à la construction atikamekw de ces savoirs, je restais pour certains le Blanc colonisateur, l'anthropologue voleur de culture.

Quant à la spiritualité, ça ne fait pas longtemps que je la pratique. Et quand je la pratique je ne ressens rien. J'étais en colère contre mon Créateur car il nous a laissé marcher sur un chemin trop dur, il a laissé les Blancs essayer de nous détruire. C'est pour ça que je ne veux pas que ma culture soit écrite par un Blanc, je ne veux pas qu'un Blanc s'approprie ce que moi-même je tente de m'approprier, ce qui devait me revenir au niveau culturel. Si elle

doit être écrite, elle doit être écrite par un atikamekw car lui ne fera pas de mauvaises interprétations.

A., atikamekw

À partir de cette citation extraite d'une lettre plus longue écrite à mon attention par une opposante à cette recherche, je tenterai de présenter les points qui ont pu favoriser le développement de situations de méfiance, d'opposition et de contestations.

### **Sensibilité du contexte politique**

Les Atikamekw comptent aujourd'hui près de 6000 individus répartis dans trois communautés de la Haute-Mauricie (Manwan, Opitciwan et Wemotaci) et dans des villes telles que La Tuque, Trois-Rivières, Québec ou Montréal. Sous l'égide du Conseil de la Nation atikamekw (Atikamekw Sipi) et de son équipe de négociations, ils mènent depuis les années 1980 des négociations politiques et territoriales avec les gouvernements fédéral (Canada) et provincial (Québec) pour que leur soient reconnus des droits à l'autonomie gouvernementale ainsi qu'une participation significative dans les processus d'utilisation, d'occupation et de gestion de leur territoire ancestral, le Nitaskinan.

Au bout de deux semaines de présence (avril 2003) et malgré le fait qu'aucun autre anthropologue ou chercheur ne se trouvait sur le territoire de la communauté, je compris rapidement que je n'arrivais pas seul. J'arrivais à Wemotaci avec le passé de la pratique ethnographique dans cette région, avec le poids des écrits anthropologiques et ethnohistoriques, avec le souvenir de maladresses et de trahisons, réelles ou ressenties, laissé dans la mémoire locale par d'autres chercheurs, anthropologues chevronnés ou étudiants. Pour des raisons de place, je ne pourrai pas reprendre ici toute l'histoire de l'ethnographie portant sur les Atikamekw. Je retiendrai cependant le débat sur la question de l'identité des premiers habitants de la Haute-Mauricie qui alimente les querelles d'experts, historiens et anthropologues, depuis de nombreuses années.

À l'origine de ces débats, un changement de nom relevé dans les archives missionnaires entre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle : les « Attikamègues » du missionnaire jésuite Jacques Buteux (mission de 1651) étaient devenus, presque deux siècles plus tard, des « têtes-de-boule » sous la plume de l'abbé Dumoulin (mission de 1837). Différentes thèses ont été produites pour expliquer ce changement d'ethnonyme chez les autochtones de la Haute-Mauricie<sup>3</sup> : le passage d'« Attikamègues » à « Têtes-de-boule » résulte d'une évolution dans l'appellation, les deux ethnonymes faisant référence à une seule et même population ; les Attikamègues et les Têtes-de-Boule seraient deux groupes différents, les derniers ayant migré de la région des Grands Lacs pour venir prendre la place des premiers, progressivement disparus sous les effets conjugués des épidémies et des raids iroquois de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Selon les dernières perspectives, les autochtones vivant aujourd'hui sur le territoire de la

---

3. Pour une revue de littérature détaillée sur ce débat, voir le texte de Gélinas (1998).

Haute-Mauricie seraient des nouveaux venus, des « squatters », sans aucun droit de revendication.

Quelques semaines après mon arrivée, paraissait un ouvrage de l'historien Nelson Martin Dawson (2003) rallumant le feu de ces thèses « disparitionnistes ». La thèse de Dawson, que je ne relaierai pas ici par manque de place, s'inscrit, pour certains des mes interlocuteurs, dans un contexte colonial persistant : Dawson, comme d'autres historiens ou anthropologues défendant la thèse de la disparition, se basent sur une utilisation à sens unique des archives missionnaires, construites à partir des récits et points de vue du colonisateur (pour la plupart, des missionnaires) qui ne prennent en compte, à aucun moment, la version atikamekw de l'Histoire. À propos de ce choix dans les sources utilisées, Claude Gélinas, qui s'est spécialisé dans l'histoire des Hauts-Mauriciens (voir Gélinas 2000 et 2003), prend une précaution à laquelle certains atikamekw ont été très sensibles :

[...] on pourra me reprocher ici de ne pas avoir tenu compte de la tradition orale atikamekw qui constitue, sans l'ombre d'un doute, une source d'information inestimable [...]. Toutefois, les documents d'archives et la tradition orale sont le reflet de deux conceptions très différentes de l'Histoire. Aussi, les informations tirées de chacune de ces sources doivent d'abord, à mon avis, faire l'objet d'une analyse exclusive, de manière à construire, du côté tant de l'écrit que de l'oral, une trame historique qui repose sur une connaissance adéquate du cadre conceptuel du récit et des limites des sources documentaires ; dans chaque cas, il s'agit d'une entreprise longue et fastidieuse, et peu de chercheurs peuvent se permettre, pour des raisons de temps et d'expertise, de mener les deux de front.

Gélinas 2003 : 19

En me rendant sur le terrain, j'allais bien considérer la tradition orale atikamekw, sur un thème qui ne faisait, *a priori*, aucune référence aux revendications territoriales ni à ce débat sur l'identité des Atikamekw. Mais il semblerait que dans un contexte aussi sensible, toute recherche devienne nécessairement politique. En 2003, je donnai une communication intitulée *Territoires imaginés : pratiques et stratégies d'engagement pour de jeunes atikamekw*, laquelle n'allait pas arranger le cours de choses. Le résumé de cette communication, accessible sur Internet, mettait clairement en évidence mon propos, qui était de faire valoir l'imagination (Appadurai 1996) et la créativité comme concepts centraux dans les initiatives, projets et pratiques (tels que les arts, la musique, la littérature, etc.) pensées par et pour les plus jeunes générations atikamekw. Seul le début du titre, *Territoires imaginés...* semblait avoir retenu l'attention et provoqué l'inquiétude d'une partie de la population qui voyait là une nouvelle remise en cause du bien fondé des revendications territoriales. Devant les incompréhensions montantes, une réunion communautaire a été nécessaire pour éclaircir mes objectifs, préciser mon propos et dissiper les doutes sur l'utilisation du concept d'imagination. Le texte intégral de la communication a été distribué sans pour autant dissiper toutes les craintes, lesquelles se sont portées sur le thème même de la recherche et sur le rôle que l'on voulait m'attribuer.



## **Spiritualité, guérison et politique**

Le concept de post-colonialisme, parfois utilisé pour qualifier le nouveau contexte politique d'autodétermination des années 1970 reste bien trop ambigu pour les Premières Nations toujours enchâssées dans des processus interminables de négociations avec les gouvernements du Québec et du Canada. Néanmoins, ce changement de perspective ouvre la voie aux revendications locales et à certaines formes de reconquête de pouvoir. « Plus qu'un pouvoir personnel et spirituel [...] », écrit Paul Charest, « c'est d'abord et avant tout le pouvoir politique qui est recherché sur une base collective aux niveaux local, régional ou national. Le renforcement ou la redéfinition d'autres pouvoirs, économiques, juridiques, spirituels, font aussi partie intégrante de cette démarche » (Charest 1992 : 5).

La spiritualité est souvent qualifiée de pan-amérindienne (Bousquet 2005 ; Tanner 2004) ou de traditionnelle (Doran 2005 ; Fontaine 2006). J'emploie pour ma part le terme de spiritualité pour désigner un ensemble de pratiques et de savoirs qui est, en premier lieu, inspiré autant par les échanges avec d'autres Nations que par une mémoire collective locale ancrés dans une perception « animiste »<sup>4</sup> du Monde ; en deuxième lieu, reformulé selon les aspirations sociales, culturelles et identitaires de chaque communauté ou Nation ; ensuite, porté par la créativité d'individus, de familles ou de groupes pouvant avoir une interprétation différente de l'organisation, de la mise en valeur et de la transmission de ces pratiques et de ces savoirs ; et enfin (voir la remarque plus bas), vécu à travers des expressions et des formes variables autant dans les communautés, sur le territoire que dans d'autres milieux de vie comme le milieu urbain. La loge à sudation, les cérémonies de la pipe ou de lever du soleil, les powwows, les rassemblements sur la base du concept de guérison ou les retraites spirituelles sont quelques exemples de cette spiritualité contemporaine souvent revisitée dans le cadre des problèmes sociaux vécus dans les communautés et de ce que l'on appelle communément les processus de guérison.

Comme celui de spiritualité, le concept de guérison s'est développé dans un contexte politique particulier, soit celui des processus de réconciliation et de pardon de l'État canadien aux populations autochtones. Le concept de guérison a ainsi pris une ampleur politique au moment de la parution du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones de 1996 et de la réponse gouvernementale « Rassemblons nos forces » de 1998. Cette réponse a notamment abouti à la création de la Fondation autochtone de guérison (FAG) visant à soutenir et favoriser le développement de divers projets axés sur la guérison individuelle et communautaire des autochtones ayant fréquenté les écoles résidentielles, autrement appelées pensionnats (Chaplier 2006). « On ne guérit jamais ici, on se soigne »,

4. Nous avons conscience que le concept d'« animisme » est aujourd'hui dépassé pour qualifier les principes épistémologiques et ontologiques des Atikamekw et plus généralement des populations traditionnellement nomades. Nous l'utilisons donc dans le sens de Descola (2005 : 163), pour référer à une famille particulière de schèmes intégrateurs régissant les pratiques humaines et les relations aux entités non-humaines, basée sur une ressemblance d'intentionnalité et une différence de physicalité. Voir Laugrand et Oosten (2007), pour des réflexions comparées sur les cosmologies autochtones, et Jérôme (2007) à propos du tambour.



m'avait mis en garde le responsable d'un centre de thérapie de La Tuque. Même si l'on s'accorde aujourd'hui pour préférer les termes « mieux-être » ou « bien-être », le concept de guérison reste omniprésent aussi bien dans les discours que les pratiques et les expériences contemporaines des Atikamekw, orientant ainsi de nombreux projets de recherche en anthropologie.

La spiritualité et certaines pratiques de soin qui lui sont associées, comme notamment la loge à sudation, sont donc très vite devenues un enjeu central dans les processus de reformulation sociale et identitaire chez les Premières Nations du Québec, sans doute parce que cette dernière, en particulier, a été au cœur des politiques successives d'assimilation et de christianisation : les tambours atikamekw étaient par exemple brûlés par les premiers missionnaires à Wemotaci (voir Jérôme, 2005a et 2007).

Spiritualité, guérison et politique sont ainsi devenus très liés pour certains Atikamekw, comme pour d'autres groupes, dans leur quête de reconnaissance. Jean-Guy Goulet (2000) montre ainsi, à travers deux exemples, comment des interdictions de filmer, de photographier, ou d'enregistrer ont été prononcées par des aînés afin de préserver le caractère sacré d'objets et de pratiques Déné Tha. La spiritualité se confronte aujourd'hui à un mouvement sans précédent de médiatisation, alors que dans le même temps, elle renvoie bien souvent à des expériences et des pratiques intimes de soins et de recherche du bien-être basées sur une approche holistique. Dans cette approche, on ne se concentre pas uniquement sur le mal à soigner, mais sur l'individu dans son ensemble. En se concentrant sur les trajectoires sociales, familiales, scolaires ou professionnelles, on cherche à établir un nouvel équilibre entre la santé autant physique, mentale, émotionnelle que spirituelle. On craint alors la médiatisation et la mise en public de ces savoirs qui touchent autant à l'intimité des individus qu'à leur manière de construire leur identité dans le contexte actuel. Souvent récupérés par des mouvements, associations et groupes qualifiés de « nouvel-âge » et par des individus séduits par les valeurs amérindiennes (Maligne 2006), la spiritualité et la diffusion des pratiques de ces savoirs à l'extérieur de ses contextes d'expression posent problème à de nombreux atikamekw, mais aussi à d'autres groupes, qui voient d'un mauvais œil sa récupération externe. Or, comme le suggère la citation mise en exergue dans cette section, on considère que les chercheurs en général et les anthropologues en particulier peuvent participer à cette mise en public de la spiritualité et des pratiques de mieux-être en les exposant, par leurs écrits, à une réinterprétation éventuelle hors de tout contrôle. Ce qui peut expliquer, comme le remarque encore Claude Gélinas à propos d'une recherche récente sur la spiritualité innue (Doran 2005), que « les études d'envergure sur l'univers religieux et spirituel des autochtones du Québec demeurent malheureusement une rareté » (Gélinas 2007 : 171).

### **Politiques générationnelles des savoirs**

À la suite de la réunion évoquée plus haut et après quelques explications, je compris que je me trouvais au centre de discussions qui dépassaient largement les

enjeux de ma recherche. Il était plutôt question du rapport entre oralité et écriture, de fermeture et d'ouverture, de l'utilisation des nouvelles technologies dans les processus de transmission, de ce qui doit être préservé à l'interne ou diffusé à l'extérieur de la communauté. Si la place de l'anthropologie et des motivations du chercheur étaient évidemment au cœur de ces débats, c'est aussi plus largement toute la question de la reformulation contemporaine des dynamiques de transmission qui se posaient pour une population de tradition orale comme les Atikamekw : comment préserver et transmettre les savoirs à une époque où les nouveaux médiums de communication bousculent la place de l'observation, de l'écoute et de l'expérience comme mode d'apprentissage et de socialisation?

Évidemment, toute la population de Wemotaci ne s'est pas sentie interpellée par cette recherche et les enjeux qu'elle a soulevés. Une minorité de personnes a pris part aux débats et a montré de l'intérêt en participant aux réunions organisées. Cette minorité fait néanmoins partie d'une frange de population très active dans les projets politiques, sociaux et culturels de la communauté. On les nomme parfois les « traditionalistes ». Ainsi, Jean-Guy Goulet (2000) explique que ce sont ces « traditionalistes » Déné Tha qui sont intervenus dans la médiatisation des savoirs et des pratiques. Pourtant, des débats importants perdurent au sein de cette frange particulière de population. Comment alors rendre compte des divergences de point de vue au sein d'un supposé même groupe d'intérêt? La distinction faite par Ronald Niezen à propos des forces opposées qui portent actuellement la spiritualité autochtone semble éviter le piège de la dichotomie traditionnel/moderne : il distingue, premièrement, les *preservationists*, qui considèrent que la préservation des savoirs spécifiques comme la langue, les rituels ou la spiritualité et donc le renforcement identitaire doivent passer par le secret et la fermeture absolue au monde des Blancs, et plus encore lorsque ces Blancs sont des chercheurs ; deuxièmement, des *popularizers*, qui, tout en reconnaissant que « tout ne peut et ne doit pas être dit », considèrent que le partage de certaines connaissances avec le monde non autochtone et notamment les chercheurs peut contribuer à une certaine forme de reconnaissance identitaire et aider à faire entendre sa voix au sein de la société non autochtone (Niezen 2000 : 195).

Mais cette distinction ne peut suffire à éclairer la complexité des débats qui ont eu lieu dans la communauté. Se pose alors encore un autre défi : celui de la responsabilité des savoirs et de leur transmission. Alors que les aînés d'aujourd'hui, nés sur le territoire et considérés comme les détenteurs et les gardiens des traditions sont en train de disparaître, qui va devenir responsable de ces savoirs? Si les jeunes adultes atikamekw s'imposent de plus en plus dans toutes les sphères de la société, ils font encore face à la présence importante de leurs parents qui avaient pourtant, au même âge, pris des responsabilités politiques déterminantes dans les années 1970 (Bousquet 2005 pour les Algonquins et Jérôme 2005b). Cette génération qui a fréquenté les pensionnats détient encore des postes clés. Certains mènent leurs propres recherches, échangent avec les aînés, lisent les travaux anthropologiques, visionnent des films d'époque et des documentaires, parcourent les archives du pays, participent à des rencontres avec d'autres Nations pour éclairer certains questionnements ou suivent des formations universitaires

leur permettant de consolider leur légitimité dans la communauté, comme c'est le cas de certains opposants à cette recherche qui occupent des postes clés dans les secteurs de l'éducation, de la langue et de la culture. Lors d'une rencontre avec une aînée, une autre crainte suscitée par la mise par écrit de certains savoirs était portée à ma connaissance : « [t]u veux apprendre les savoirs reliés au tambour pour les transmettre aux jeunes. Ce n'est pas ton rôle ». Selon cette perception, j'intervenais non seulement dans les débats actuels mais surtout, dans les processus de transmission.

### **Protocoles et éthique de recherche : la formalisation institutionnelle du terrain**

Afin de permettre le contrôle par les autochtones du discours produit sur leur propre société, la protection accrue de leurs droits et de leurs intérêts ainsi qu'une participation active aux processus de recherche, le milieu académique a pris position dans ce débat sur la décolonisation de la recherche :

Plusieurs cas d'insensibilité culturelle et d'abus du savoir traditionnel ont fait ressortir le besoin d'établir des lignes directrices spécifiques en matière d'éthique de la recherche en santé chez les Autochtones. Ce même constat a également été étendu à toutes les autres disciplines de recherche impliquant des Autochtones.

Institut de recherche en santé du Canada 2008<sup>5</sup>

C'est de cette manière que le CÉRUL (comités d'éthique de la recherche de l'Université Laval), chargé d'évaluer tout projet de recherche impliquant des êtres humains introduit les orientations éthiques de la recherche en milieux autochtones. Ces orientations s'inspirent de plusieurs documents, textes et énoncés tous basés sur un nouveau principe dans le processus de recherche : « la nécessité pour les chercheurs de prévoir des délais supplémentaires pour la mise en œuvre des projets et celle d'obtenir une autorisation de la communauté avant de recueillir le consentement individuel des participants »<sup>6</sup>.

Dans un article publié dans la revue de l'Organisation nationale de la santé autochtone (ONSA), Bernard Schnarch exprime sa perception de la « participation » autochtone aux recherches à travers quatre concepts clés : propriété, contrôle, accès, possession. La question de la participation en recherche est moins envisagée en termes de « partenariat » qu'en termes de réappropriation de la recherche, et plus fort encore, en termes d'« autodétermination » dans la recherche. Publiés dans le journal de l'ONSA, ces principes doivent être considérés comme une expression d'autodétermination dans le domaine de la recherche faisant

5. Site Internet de l'Institut de recherche en santé du Canada (<http://www.cihr-irsc.gc.ca/f/29083.html>) et site Internet des Comités d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université Laval, section Recherche avec communautés autochtones (<http://www.cerul.ulaval.ca/menu5.html>), consultés le 13 mars 2008.
6. Site Internet des Comités d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université Laval, section Recherche avec communautés autochtones (<http://www.cerul.ulaval.ca/menu5.html>), consulté le 13 mars 2008.

suite à « une analyse critique des méthodes de recherche coloniales » (Schnarch 2004 : 80). Les principes de PCAP vont dans le sens des réflexions actuelles sur la déconstruction du savoir colonial dont seraient encore largement empruntées les recherches en milieux autochtones. Ils sont une « réponse politique à une tendance coloniale tenace en matière de recherche et de gestion de l'information » (*ibid.*) et apparaissent comme « un cri de ralliement pour un grand nombre de Premières Nations et devraient être un signal d'avertissement pour les chercheurs » (*ibid.*). Ce texte est présenté sous forme de recommandations qui ne visent pas simplement les études autochtones au Québec ou au Canada mais sont destinées « à d'autres peuples indigènes partout dans le monde » (Schnarch 2004 : 81).

Les principes de PCAP sont orientés autour des quatre concepts définis dans le texte : premièrement la propriété, entendue comme un principe lié à la détention personnelle et collective des informations ; deuxièmement le contrôle, qui souligne la nécessaire intervention des membres des Premières Nations sur toutes les étapes du processus de recherche, de la conception à la conclusion ; troisièmement l'accès, qui exprime le droit de regard sur l'information et les données ; et enfin quatrièmement, la possession, qui renvoie à l'affirmation et à la protection de la propriété. « Cela [l'accès] est particulièrement important lorsqu'il y a un manque de confiance entre le propriétaire et le possesseur », note Schnarch (*ibid.*).

Enfin, le dernier point qui mérite d'être soulevé est sans doute celui qui concerne le type de recherche souhaité. « Les relations entourant la recherche doivent faire l'objet de négociations et, idéalement, d'une entente écrite ou d'un contrat » (*ibid.* : 84). Cette idée de l'entente contractuelle est reprise un peu plus loin de manière encore plus explicite :

Passez un contrat avec les chercheurs pour qu'ils effectuent la recherche plutôt que de vous associer à eux (si vos moyens vous le permettent). La structure de responsabilisation est clairement précisée dans un contrat, puisqu'il suppose l'achat de services.

*Ibid.* : 90

Quelle influence le texte de Schnarch a-t-il eu sur la recherche avec les Premières Nations du Québec? Ces principes de PCAP ont en fait inspiré le protocole de recherche de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) adopté en juin 2005. Dans l'avant-propos, le chef régional de l'APNQL, M. Ghislain Picard, précise que ce protocole de recherche est un guide de référence destiné aux communautés afin que celles-ci puissent mieux encadrer les diverses et nombreuses demandes de recherche se déroulant sur leur territoire. Contrairement au texte de Schnarch, ce protocole de recherche (79 pages dans sa version longue) est beaucoup plus nuancé dans les termes employés. En effet, si ce texte s'inspire des principes de PCAP, l'idée de contrat comme principale relation entre chercheur et communauté n'y est pas reprise et les craintes (contrôle, censure, etc.) que peuvent susciter de tels protocoles dans le monde académique veulent être d'emblée dissipées :

L'élaboration de ce protocole ne vise certes pas l'entrave d'investigations critiques ou toute forme de travaux susceptibles d'aboutir à des conclusions indésirables, mais plutôt de promouvoir une recherche éthique précise et bien informée, dont le déroulement respecte la volonté des Premières Nations impliquées.

APNQL 2005 : 5

Il est intéressant de constater la distinction qui est faite dans ce protocole entre recherche participative et recherche collaborative. La recherche participative ne concerne pas seulement la participation au processus de recherche mais aussi la participation du chercheur à la vie quotidienne de la communauté. Ces deux types de recherche sont ainsi définies : « [r]echerche collaborative : se réalise en commun, nécessitant au minimum deux partenaires. Recherche participative : participation du chercheur à la vie quotidienne qui se transposera dans les résultats de la recherche » (APNQL 2005 : 49).

La notion de la participation introduit ici le chercheur dans ses relations dans la communauté et avec les individus qui la composent. C'est également l'idée de partenariat, plus que de réappropriation de la recherche, qui se dégage du protocole. On y donne d'ailleurs la définition suivante, qui rappelle ce juste équilibre nécessaire entre expertise scientifique et expertise autochtone :

Démarche dynamique, le partenariat consiste en une distribution ou une répartition éclairée, souple et négociée du pouvoir entre tous les partenaires, exigeant une collaboration et une consultation constantes et continues ; il permet aux individus de repousser les frontières de la connaissance et des ressources, renforçant ainsi la recherche. L'efficacité de cette interaction exige l'élaboration d'un modèle commun de la réalité, impliquant du coup une certaine fusion entre les savoirs scientifiques et autochtones.

APNQL 2005 : 20

Dans ce terrain atikamekw, tous les protocoles de recherche ont été respectés. Une recherche participative, correspondant à la définition du protocole de l'APNQL, a été mise en place. Des retours réguliers sur le terrain et un travail d'échanges à long terme à propos de publications ou de communications orales ont été réalisés avec certains interlocuteurs dans un objectif de restitution des savoirs. Les pertinences sociale et scientifique du projet de recherche ont non seulement été reconnues par le milieu académique mais également par des interlocuteurs qui m'ont parfois attribué le rôle de médiateur culturel agissant entre la société atikamekw et la société non-autochtone (Charest 1995). Mais le contexte politique de revendications territoriales, le thème sensible et souvent intime de la spiritualité et de la guérison ainsi que le poids et le pouvoir revendiqués par certaines générations ont engendré des situations de confrontations et des tensions qui ont fait partie intégrante du processus ethnographique et de la production du savoir anthropologique.

Mais quelle que soit la profondeur de l'influence du protocole de recherche, de nombreuses questions demeurent pour les chercheurs en général, et pour

l'anthropologie en particulier. Quelle marge de liberté resterait-il dans un contexte de recherche systématiquement contractuel? La recherche reste évidemment tout à fait possible dans un tel contexte, mais celui-ci doit-il être systématique pour que l'on assiste à un véritable processus de décolonisation de la recherche? Qu'est-ce qu'un terrain anthropologique dans un contexte où les qualités d'improvisation, d'intuition et de réflexivité ne pourront s'exprimer qu'à travers des cadres rigides qui viendront en fixer les limites, de la conception du projet à la publication des résultats? Par ailleurs, quelle est la pertinence des formulaires de consentement individuel, aussi lourds administrativement pour les chercheurs – qui doivent anticiper ou imaginer leurs relations sur le terrain avant même, souvent, d'y avoir réalisé leurs premiers contacts – qu'inquiétants pour les interlocuteurs qui interprètent parfois ces formulaires comme des contrats les liant durablement à une recherche? Enfin, quelle place accorde-t-on, en pratique, au libre choix individuel? Car même si l'on parle de consentement individuel et de choix éclairé, l'autorisation de mener la recherche est d'abord et avant tout délivrée par une institution politique locale, les conseils de bande. Le consentement individuel, libre et éclairé, ne l'est donc d'abord que par le premier filtre d'une structure de pouvoir qui dépasse l'individu.

## Conclusion

Jean-Guy Goulet, s'appuyant sur les réflexions de Johannes Fabian, rappelle que « la connaissance commence dans une confrontation qui devient productive à travers la communication » (Fabian 2001 : 25, dans Goulet 2004 : 111). Prendre la confrontation et donc le dialogue et la communication qu'elle peut engendrer comme point de départ du projet anthropologique, écrit Jean-Guy Goulet, c'est reconnaître que ce projet naît dans les résistances qu'il rencontre. Ces résistances peuvent prendre différentes formes : « l'incompréhension, le déni, le rejet et, pourquoi pas, l'Altérité » (*ibid.*). Si le terrain a mis au jour des oppositions, elle a aussi permis de mieux comprendre le regard que posaient nos interlocuteurs privilégiés sur une recherche menée avec leur participation. Le travail de collecte des données a été rendu possible à la fois par le soutien exprimé par mes plus proches interlocuteurs mais aussi par les critiques de mes plus virulents opposants.

Évoquant l'énoncé des Politiques des Trois conseils qui a servi de base au développement des politiques éthiques académiques, l'anthropologue Florence Piron remarquait : « [n]ulle part dans le dispositif n'est prévu de lieu d'interrogation sur les effets politiques des sciences empiriques de l'individu » (Piron 2005 : 193), rejoignant ainsi plusieurs préoccupations des opposants sur les conséquences de certains écrits dans les relations sociales et familiales locales. S'il est indispensable de réfléchir aux conséquences des recherches non seulement sur les individus mais également sur la société toute entière dans laquelle ils sont participants actifs, comment anticiper ces conséquences sans risquer de caricaturer la complexité d'une réalité, au demeurant inconnue lorsque l'on se rend pour la première fois sur un terrain? Comment connaître à l'avance les obstacles liés au contexte politique local, à la nature des relations et des jeux de pouvoir et à tous les débats internes menés actuellement pour définir une participation active à la



société contemporaine? La naïveté du chercheur et notamment de l'étudiant, son regard extérieur, ses interprétations erronées et tous ces « défauts d'expertise » font partie de la production des savoirs et ne peuvent être corrigés qu'à travers une communication efficace et une relation de confiance établie sur le long terme.

Se pose enfin la question de la sélection des thèmes de recherche. En quoi peut-on (pré)juger, au nom de toute une population, de l'utilité ou au contraire de l'inutilité de certains thèmes de recherche? Qui peut décider, au nom de toute une communauté, de ce qui servira ou desservira l'intérêt commun? Comment définir l'intérêt commun quand celui-ci fait justement l'objet de discussion et de débats internes? Si les savoirs autochtones reliés à la spiritualité, aux pratiques rituelles ou aux plantes médicinales doivent faire l'objet d'une approche respectueuse et particulièrement prudente tant ils peuvent s'inscrire dans des pratiques et des expériences très intimes, devraient-ils pour autant être bannis des recherches contemporaines, au risque de masquer toute une partie des processus actuels de reformulation des liens sociaux et identitaires? Comme le souligne encore Paul Charest (2005 : 119), « le contrôle trop serré de la recherche peut nuire non seulement à la qualité des travaux réalisés, mais surtout à leur diversité ».

## Références

- APPADURAI A., 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ASSEMBLÉE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR, 2005, *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Québec, APNQL.
- ALTHABE G. et V.A. HERNANDEZ, 2004, « Implication et réflexivité en anthropologie », *Journal des anthropologues*, 98-99 : 15-35.
- BATTISTE M., 2001, « Decolonizing the University : Ethical Guidelines for Research Involving Indigenous Populations » : 190-203, in L. M. Findlay et P. M. Bidwell (dir.), *Pursuing Academic Freedom : « Free and Fearless »?* Saskatchewan, Purich Press.
- , 2007, « Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage : Institutional and Research Responsibilities », in N. Denzin et M.D. Giardina (dir.), *Ethical Futures in Qualitative Research : Decolonizing the Politics of Knowledge*. Walnut Creek, Left Coast Press.
- BOUSQUET M.-P., 2005, « La spiritualité amérindienne sur la place publique : à la recherche d'un statut » : 117-196, in S. Lefebvre (dir.), *La religion dans la sphère publique*. Montréal, les Presses de l'Université de Montréal.
- CÉFAÏ D., 2003, *L'Enquête de terrain*. Paris, La Découverte.
- CHAPLIER M., 2006, « La blessure des pensionnats canadiens. Assimilation et reconstruction » : 131-158, in P. Chanson (dir.), *Identités autochtones et missions chrétiennes : brisures et émergences*. Paris, Karthala.
- CHAREST P., 1995, « L'anthropologie impliquée. Réflexions sur 14 ans de recherche en milieu atikamek et montagnais », conférence prononcée à la réunion annuelle de l'Association canadienne d'anthropologie appliquée. Montréal.



- , 2005, « Les assistants de recherche amérindiens en tant que médiateurs culturels : expériences en milieux innu et atikamekw du Québec », *Études/Inuit/Studies*, 29, 1-2 : 115-129.
- CHAREST P. et A. TANNER, 1992, « La reconquête du pouvoir par les autochtones », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 3 : 5-16.
- CLIFFORD J., 1983, « De l'autorité en ethnographie », *L'ethnographie*, 90, 9 : 87-118.
- CLIFFORD J. et G. MARCUS (dir.), 1986, *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- COMAROFF J. et J. COMAROFF, 2003, « Ethnography on an Awkward Scale : Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction », *Ethnography*, 4, 2 : 291-324.
- DAWSON N. M., 2003, *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule : mutation ethnique dans les Hauts-Mauriciens sous le Régime français*. Sillery, les éditions du Septentrion.
- DELORIA V. Jr., 1969, *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*. New York, Macmillan Publishing.
- , 1997, « Anthros, Indians, and Planetary Reality » : 209–221 in T. Biolsi et L. J. Zimmerman (dir.), *Indians and Anthropologists : Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*. Tucson, University of Arizona Press.
- DESCOLA P., 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DORAN A., 2005, *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*. Paris, L'Harmattan.
- FABIAN J., 1983, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- , 2001, *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford, Stanford University Press.
- FONTAINE J.-L., 2006, *Croyances et rituels chez les Innus, 1603-1650 : l'univers religieux traditionnel des Tsjafemut*. Québec, Éditions GID.
- GADAMER H.-G., 1976, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, Seuil.
- GAGNÉ N., 2004, « Anthropologie du quotidien et des mondes "ordinaires" : contestation des résultats de recherche et enjeux politiques », communication présentée lors du colloque « Ethnografeast II : La pratique de l'ethnographie ». Paris, École normale supérieure.
- GÉLINAS C., 1998, « Identité et histoire des autochtones de la Haute-Mauricie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : un regard sur le débat Attikamègues-Têtes-de-Boule », in R. Tremblay (dir.), *L'éveilleur et l'ambassadeur : essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*. Montréal, Paléo-Québec, 27 : 199-212.
- , 2000, *La gestion de l'étranger : les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870*. Sillery, les éditions du Septentrion.
- , 2003, *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*. Sillery, les éditions du Septentrion.
- , 2007, « Anne Doran, Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais », recension, *Anthropologica*, 49, 1 : 170-171.

- GHASARIAN C., 2004, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*. Paris, Colin.
- GOULET J.-G., 2000, « Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 1 : 59-70.
- , 2004, « Une question éthique venue de l'autre monde. Au-delà du grand partage entre nous et les autres », *Anthropologie et sociétés*, 28, 1 : 109-126.
- HASTRUP K., 1990, « The Ethnographic Present : A Reinvention », *Cultural Anthropology*, 5, 1 : 45-61
- , 1995, *A Passage to Anthropology : Between Experience and Theory*. Londres et New York, Routledge.
- HOBBSBAWM E. et T. RANGER, 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge, University Press.
- JÉRÔME L., 2005a, « Musique, tradition et parcours identitaire de jeunes atikamekw : la pratique du tewehikan dans un processus de convocation culturelle », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35, 3 : 19-30.
- , 2005b, « Présentation. Jeunes autochtones. Espaces et expressions d'affirmation », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35, 3 : 3-6.
- , 2007, « Identifications, relations et circulation des savoirs chez les Atikamekw de la Haute-Mauricie. Un regard ethnographique sur le tewehikan. » : 479-496, in F. B. Laugrand et J. G. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- OOSTEN J. G., 2007, *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- KEESING R. M., 1989, « Creating the Past : Custom and Identity in the Contemporary Pacific », *Contemporary Pacific*, 1 : 19-42.
- LA SOUDIÈRE M. de, 1991, « Le deuil de l'ethnologue : l'adieu au terrain », *Information sur les sciences sociales*, 30, 2 : 269-278.
- LAUGRAND F. B. et J. G. OOSTEN (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, les Presses de l'Université Laval.
- LIGHTNING E., 1997, *First Nation's Control of First Nations Education : an Issue of Power and Knowledge*, thèse de doctorat. Toronto, Université de Toronto.
- LINNEKIN J., 1983, « Defining Tradition : Variations on the Hawaiian Identity », *American Ethnologist*, 10 : 241-252.
- MALIGNE O., 2006, *Les nouveaux indiens. Une ethnographie du mouvement indianophile*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- MARCUS G. et M. FISHER, 1986. *Anthropology as Cultural Critique : an Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press.
- NIEZEN R., 2000, *Spirit Wars : Native North American Religions in the Age of Nation Building*. Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

- OBEYESEKERE G., 1981, *Medusa's Hair : an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago, University of Chicago Press.
- , 1992, *The Apotheosis of Captain Cook : European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.
- PIRON F., 2005, « Savoir, pouvoir et éthique de la recherche » : 175-200, in A. Beaulieu, (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- SAHLINS M., 1979, « L'apothéose du capitaine Cook » in M. Izard, et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard : 307-343.
- , 1995, *How « Natives » Think : About Captain Cook, for Example*. Chicago, University of Chicago Press.
- SCHNARCH B., 2004, « Propriété, contrôle, accès, possession (PCAP) ou l'autodétermination appliquée à la recherche. Une analyse critique de la recherche contemporaine des Premières Nations et quelques options à l'intention des communautés des Premières Nations », *Journal de la santé autochtone*, 1, 1 : 80-95.
- SMITH L. T., 1999, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. Dunedin et Londres, Zed Books et University of Otago Press.
- TANNER A., 2004, « The Cosmology of nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing » : 189-222, in J. Clammer et al. (dir.), *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press.
- TRASK H.-K., 1990, « Natives and Anthropologists : the Colonial Struggle », *Contemporary Pacific*, 3 : 159-177.
- VIDAL L., 2005, « L'instant de vérité. Glissement de l'objet à son écriture en anthropologie », *L'Homme*, 173 : 47-74.
- ZIMMERMANN L., 1997, *Indians and Anthropologists : Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*. Tucson, University of Arizona Press.

## **RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN**

*L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw*

L'objectif de cet article est d'analyser à la fois l'importance du terrain dans la production du savoir anthropologique et la place des anthropologues dans un contexte de décolonisation de la recherche. L'auteur s'attarde sur le travail de terrain et sur la pratique ethnographique comme processus dynamique mettant en jeu des concepts tels que ceux de créativité, d'improvisation, d'implication et de réflexivité, particulièrement importants lorsqu'il s'agit de s'intéresser aux thèmes très sensibles de la spiritualité et de la guérison chez les Premières Nations du Québec. À partir d'une réflexion détachée sur une expérience de terrain avec les Atikamekw (Centre-du-Québec) marquée par des situations de contestation, l'auteur oriente ses réflexions autour de différentes questions : qu'est-ce qu'un terrain anthropologique aujourd'hui? Comment se positionner en tant que chercheur dans le contexte

des études autochtones, contexte marqué par une contestation des méthodes de recherche et par la multiplication des protocoles de recherche?

Mots-clés : Jérôme, atikamekw, études autochtones, décolonisation, terrain, éthique, protocoles ethnographie, réflexivité.

*Anthropology and the Decolonization of Research in Native Studies : a Political Fieldwork with Atikamekw (Centre of Quebec Algonquian)*

This paper examines the significance of fieldwork in the production of anthropological knowledge and the position of anthropologist in a context of decolonization of research. The author considers the fieldwork and the ethnographical practice as a dynamic process involving concepts such as those of creativity, improvisation, involvement and reflexivity, particularly important when working on politically sensitive themes of research such as spirituality and healing among First Nations of Quebec. Based on his experience with Atikamekw people from Quebec and through contesting situations of research, this article addresses several questions : what is an anthropological fieldwork today? How researchers should think the fieldwork and the ethnographical process in the context of multiplication of ethic codes and research protocols?

Keywords : Jérôme, Atikamekw, Native Studies, Decolonization, Fieldwork, Ethic, Protocols Ethnography, Reflexivity.

*La antropología a prueba de la descolonización de la investigación en los estudios autóctonos: un terreno político en contexto atikamekw*

El objeto de este artículo es analizar a la vez la importancia del trabajo de campo en la producción del saber antropológico y el lugar de los antropólogos en un contexto de descolonización de la investigación. El autor se detiene sobre el trabajo de campo y sobre la práctica etnográfica como proceso dinámico que utiliza conceptos como los de creatividad, improvisación, implicación y reflexividad, particularmente importantes cuando uno se interesa a temas tan sensibles como la espiritualidad y la curación entre las Primeras naciones de Quebec. A partir de una reflexión distanciada sobre una experiencia de campo con los Atikamekw (Centro de Quebec), marcada por situaciones de desacuerdo, el autor orienta sus reflexiones en torno a diferentes cuestiones: ¿Qué es una práctica de campo hoy en día? ¿Cómo posicionarse en tanto que investigador en el contexto de los estudios autóctonos, contexto marcado por un desacuerdo con los métodos de investigación y por la multiplicación de los protocolos de investigación?

Palabras clave : Jérôme, atikamekw, estudios autóctonos, descolonización, campo, ética, protocolos, etnográfica, reflexividad.

Laurent Jérôme

CIÉRA

Pavillon Charles-De-Koninck

Université Laval

Québec (Québec) G1V 0A6

Canada

laurent.jerome@ciera.ulaval.ca